



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Aktualność problemu wolnej woli we współczesnej etyce protestanckiej

**Author:** Mariusz Wojewoda

**Citation style:** Wojewoda Mariusz. (2003). Aktualność problemu wolnej woli we współczesnej etyce protestanckiej. W: H. Promieńska (red.), "Etyka wobec problemów współczesnego świata" (S. 191-200). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

MARIUSZ WOJEWODA

*Uniwersytet Śląski  
Katowice*

## Aktualność problemu wolnej woli we współczesnej etyce protestanckiej

Wolność stanowi jeden z odwiecznych ludzkich problemów. To nie tylko teoretyczne zagadnienie rozpoznania natury człowieka, ale także praktyczny nośnik sensu jego życia. Wolność jest elementarnym warunkiem samostanowienia człowieka, odpowiedzialności moralnej i możliwości wpływania na kształt życia prywatnego i społecznego. W ujęciu negatywnym pozwala człowiekowi na zakreslenie granic własnej niezależności od tego, co nas ogranicza, natomiast w ujęciu pozytywnym umożliwia umiejscowienie siebie w określonym systemie wartości, nawiązanie więzi społecznych. Pragnienie wolności nie jest nam narzucane z zewnątrz jak obce prawo tyrańskiego boga czy przymus despotycznej społeczności, ale wynika z głębi naszego życia osobowego, z celu ludzkiej egzystencji. We współczesnej etyce protestanckiej problem wolnej woli koncentruje się wokół trzech aspektów: religijnego, filozoficznego i etycznego. Wszystkie aspekty nawzajem się uzupełniają w próbie uzasadnienia wolności ludzkiej woli.

### Wolność i autorytet

W wymiarze religijnym problem niezależności woli to problem autorytetu. Jak ustalić relację między autonomicznym przyjęciem wiary przez człowieka a rolą autorytetu, który wskazuje ku temu odpowiednią drogę? „Zasada protestancka” (Marcina Lutra), której źródła sięgają XVI wieku, pochodzi od protestu ewangelików przeciwko uzurpacji ludzkiego intelektu do wypowiadania się na temat Boskiego Objawienia. Jest to protest przeciw roszczeniom ze

strony autorytetów doktrynalnych czy kościelnych do przyjmowania nieomylnych sądów na temat Boga (krytyka dotyczyła szczególnie ówczesnego Kościoła katolickiego).

W nawiązaniu do „zasady protestanckiej” współczesny protestancki teolog Karl Barth w lapidarny sposób mówił, że „Bóg jest Bogiem”, a to znaczy, że nie jest człowiekiem i człowiek nie może go ostatecznie pojąć ani wyjaśnić jego sposobu istnienia w świecie. To, co wiemy o Bogu, pochodzi jedynie z Objawienia, a nie z racji naszego rozumu czy intuicji. Między człowiekiem i Bogiem jest ogromna przepaść<sup>1</sup>. Człowiek ze swej strony ma nie tyle Boga zrozumieć, ile mu zaufać i uwierzyć. Najwyższym autorytetem w życiu chrześcijanina powinno być Słowo Boże, które wyczytuje on z *Biblii*, ożywia dzięki swojej wierze i czyni główną zasadą swego postępowania. Jednak wówczas nieuchronnie autorytetem w dziedzinie interpretacji Boskiego Objawienia staje się Kościół (wspólnota wiary). Na tego typu niekonsekwencję w zastosowaniu „zasady protestanckiej” przez Bartha zwrócił uwagę inny protestancki myśliciel Dietrich Bonhoeffer.

Bonhoeffer twierdził, że występuje więc między tym, co boskie, i tym, co ludzkie, porządek wiary jest w pewnym zakresie zbieżny z porządkiem ludzkiej myśli, stąd można podać pewne racje, które naprowadzają człowieka na ślady obecności Boga w świecie. Kościół jako wspólnota (zbór) nie może być jedynym interpretatorem Objawienia, ponieważ nie ma jednej oficjalnej wykładni Słowa Bożego<sup>2</sup>. Czy w takim razie każdy chrześcijanin jest uprawniony do interpretacji Słowa Bożego? Twórca „zasady protestanckiej” M. Luter nie przyjąłby tak skrajnych konsekwencji, podobnie jak jego wybitni XX-wieczni kontynuatorzy. Ważnym punktem odniesienia w interpretacji Objawienia jest dobro wspólnoty (Kościół), a nie prywatna wizja interpretatora. Dla Bonhoeffera inaczej niż dla Bartha ważne jest to, że człowiek jako istota skończona i ograniczona poznawczo, przynajmniej do pewnych granic, może być komentatorem słowa skierowanego do ludzi przez Boga.

Paul Tillich przeciwstawiał autonomii woli heteronomię, czyli zależność od czegoś zewnętrznego. Heteronomia podporządkowuje jedną bądź wszystkie funkcje naszego rozumu jakiemuś obcemu prawu, które nas krępuje, a tym samym grzebie wolność i godność człowieka. Jeżeli nawet w jakimś miejscu i czasie człowiek uznawał nadrzędną rolę autorytetów religijnych, to w społeczeństwie demokratycznym takiej roli autorytetu już nikt nie zaakceptuje. Obrona ludzkiej godności i niezależności jest wyzwaniem charakterystycznym dla współczesności<sup>3</sup>. Tego typu teoretyczne uznanie dla praw autonomii woli

<sup>1</sup> Por. K. Barth: *Dogmatyka w zarysie*. Warszawa 1994.

<sup>2</sup> Por. B. Milerski: *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*. Łódź 1996, s. 71 i nn.

<sup>3</sup> Można wskazać na podobieństwo między podziałem na religię autonomiczną i heteronomiczną u Tillicha a koncepcją Ericha Fromma odróżniającego religię autorytarną i humanistyczną, por. E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1997.

nieuchronnie wiąże się z procesem sekularyzacji kultury. Bardzo wielu teologów, nie tylko protestanckich, przeciwstawiało się i nadal przeciwstawia tendencjom do zeświecczania tego, co ma wymiar sakralny. Tillich, przeciwstawiając się tym obawom, głosił pochwałę autonomii woli, a tym samym także w pewnym sensie sekularyzacji. Zaproponował jednak jej teoretyczną modyfikację. Twierdził, że „autonomia oznacza (paradoksalnie) posłuszeństwo jednostki wobec prawa rozumu”. Wtedy rozum jest rozumem świadomym własnych ograniczeń, samokrytycznym, odpowiedzialnym za własne osądy, a przez to otwartym na rozum zawarty w strukturze logosu porządkującego rzeczywistość<sup>4</sup>.

Rozum według Tillicha przypomina do złudzenia rozum praktyczny według I. Kanta, z tym wyjątkiem, że protestancki myśliciel mówił o boskim Logosie strzegącym porządku świata, a Kant o logosie, który jest rozumem „człowieka dojrzałego” do samodzielnego stworzenia prawa moralnego. Dla Kanta rozum, który odkrywa najważniejsze prawa dotyczące wiedzy (rozum teoretyczny) i moralnych zasad życia (rozum praktyczny), był rozumem ludzkim (logos ludzki). Natomiast Tillich wiąże autonomię z uznaniem nieuwarunkowanego charakteru boskiego Logosu, uniwersalnego rozumu w porządku duchowym i świeckim. Poglębionym znaczeniem autonomii jest teonomia, czyli taki model życia, w którym człowiek zwraca się ku temu, co Nieuwarunkowane (ku Bogu). Przepaść między człowiekiem i Bogiem zostaje przekroczona, dzięki czemu człowiek osiąga pogłębione zrozumienie samego siebie w odniesieniu do sakralnej podstawy życia.

Teonomia nie oznacza reguły wyłączenia rozumu na rzecz zaufania woli-tywno-emocjonalnego (wiary). Rozum i wiara mają się uzupełniać w poszukiwaniu sensu życia i zasad moralnego postępowania. Orientacja teonomiczna domaga się racji rozumowych, ponieważ tylko dzięki nim człowiek może poznać własne ograniczenia i otworzyć się na to, co nie jest poznawalne rozumowo. Podobnie tylko rozum może postawić pytanie metafizyczne, np. o sens istnienia świata, chociaż nie może uzyskać na nie w pełni satysfakcjonującej odpowiedzi. Nie uruchamiając swojego rozumu, człowiek nie mógłby postawić pytania o Boga.

Tillich, broniąc autonomii podmiotu, chciał wskazać na jej autentyczne źródła: rozumowe i woli-tywno-emocjonalne. Wydarzenie wiary ma charakter źródłowy w pytaniu o Boga, nie będąc nastawionym na właściwy przedmiot nie można postawić pytania. W momencie jego postawienia włączamy już racje rozumu. Zapytywanie o Boga, wynikające nierzadko z wątplenia, nie jest automatyczne, nie można do niego przymusić ani sztucznie się od niego uwolnić, podając jakąś wymijającą formułę czy oficjalnie głoszoną naukę. Próba odpowiedzi na autentycznie zadane pytanie o Boga ma w konsekwencji przynieść

<sup>4</sup> Por. P. Tillich: *Systematic Theology*. T. 1. Chicago 1951, s. 102.

zmianę sposobu życia, przeobrazić człowieka, nawet nim wstrząsnąć. Tego warunku nie spełnia pytanie uwarunkowane instytucjonalnymi ograniczeniami czy wskazaniem. Według Tillicha człowiek jest egzystującą subiektywnością, dlatego najważniejsze wydarzenia w jego życiu mają charakter jednostkowy i niepowtarzalny. Jeżeli próbujemy opisać przedmiot poznania, jakim jest Bóg, rozum i wiara są równie istotne.

Trudność filozoficzna w takim ujęciu polega na tym, jak połączyć historyczny wymiar życia (byt ludzki jest czasowy) z ahistorycznym wymiarem boskiego Logosu. Ta trudność jest zresztą charakterystyczna dla całej myśli chrześcijańskiej, która próbowała i próbuje zlikwidować przepaść między tym, co zmienne i skończone, a tym, co nieskończone i niezmiennie (aczasowe). Dla Bartha Objawienie było wydarzeniem pozaczasowym, poza porządkiem historii, czyli także poza rozumowym (logos ludzki). Przekładając to na problem autonomii — teonomii, można zapytać, w jaki sposób aczasowy i nieskończony Logos może człowiekowi ukazać ważny wymiar moralnego wskazania? Barth zanegował ludzką autonomię, kulturę i porządek rozumu w poznaniu Objawienia na rzecz heteronomii woli wynikającej z eklezjologii (nauka Kościoła jest ważniejsza niż indywidualna droga poszukiwań Boga przez każdego chrześcijanina).

Natomiast Bonhoeffer i Tillich stali się obrońcami autonomii i szukania miejsc spotkania tego, co boskie, z tym, co ludzkie. Miejscem uobecniania się Słowa Bożego jest świat ludzkiej myśli. Rozum autonomiczny w procesie wyjaśniania swojej egzystencji rozpoznaje własną niewystarczalność i w ten sposób otwiera go na to, co go przekracza i dopełnia. Tillich, próbując rozwiązać problem relacji czasu skończonego i nieskończonego Boga, wprowadził biblijną koncepcję czasu *kairos*, czyli czasu innego niż policzalny *chronos*. Świat istnieje w czasie *chronos*, natomiast czas *kairos* jest momentem szczególnej Bożej ingerencji w rzeczywistość skończoną.

## Wolność i przeznaczenie

Drugim aspektem problemu wolnej woli we współczesnej etyce protestanckiej jest aspekt filozoficzny. Stawia się w nim pytanie o granice wolności, a także o istotę samej wolności.

Niewłaściwie postawiony problem wolności woli w dyskusjach filozoficznych polegał na sprowadzeniu bytu ludzkiego do poziomu rzeczy i zaprzeczenia jego wolności ze względu na determinizmy, jakim podlega świat rzeczy. M. Luter rozumiał wolność z punktu widzenia samodeterminacji, realizowania

aksjologicznego wymiaru życia<sup>5</sup>. D. Bonhoeffer w późnym okresie swojej twórczości twierdził, że rzeczywistość Boga jest obecna w rzeczywistości ludzkiej i wyznacza podstawowy wymiar zobowiązania moralnego. Boga nie można poznać bez rzeczywistości *profanum* i odwrotnie — rzeczywistości świeckiej bez Boga. Oburzał się przeciwko takim dualistycznym zestawieniom o charakterze przestrzennym jak: duchowe — świeckie, naturalne — nadnaturalne, proponował koncepcję jedności życia, w której oba te wymiary nawzajem się przenikają. Pozostawił opozycje natury czasowej, jak: sprawy przedostatyczne i rzeczywistość ostateczna. Kryterium samorealizacji i punktem odniesienia dla norm moralnych staje się rzeczywistość ostateczna zstępująca w obszar tego, co nietrwałe i stale zmieniające się. Człowiek nigdy nie może mieć pewności, że właściwie te normy odczytał, a tym bardziej właściwie zastosował<sup>6</sup>.

Według Paula Tillicha wolność dotyczy relacji pomiędzy samostanowieniem o sobie bytu osobowego a jego przeznaczeniem. Elementy cielesne, duchowe, świadome i podświadome konstytuują człowieka jako byt osobowy. „Wolność nie jest funkcją woli, ale człowieka, który nie jest rzeczą, ale całkowicie sobą, osobą racjonalną.”<sup>7</sup> Problem, czy ludzka wola jest wolna, należy rozstrzygać w perspektywie integralnego traktowania człowieka jako bytu osobowego. Byt osobowy określany jest przez napięcie między wolnością i przeznaczeniem. Świat rzeczy nie podlega przeznaczeniu, ponieważ nie jest wolny.

Termin „przeznaczenie” (*destiny*) Tillich rozumie jako ontologiczną harmonię bytu, w którą człowiek jest wpisany. Odróżnia przeznaczenie, które jest podmiotowym warunkiem wolności, od losu (*fate*), który zaprzecza wolności. Wolność właściwie rozumiana nie jest niezależnością od tego, co człowieka krępuje, ale jest zdolnością do samodeterminacji bytu osobowego, jest przez człowieka doznawana na poziomie refleksyjnym i wolitywnym. Podejmując decyzje i biorąc na siebie odpowiedzialność za własne postępowanie, odkrywamy obszar możliwej wolności<sup>8</sup>. Intelktualne rozważanie motywacji jest potrzebne, żeby podejmować decyzje i praktycznie działać, z kolei każde działanie osobowe zawiera w sobie żądanie odpowiedzialności za własne czyny. Twórcze zaangażowanie bytu osobowego w świat rzeczy czy kontakt z innymi osobami polega na braniu odpowiedzialności za czyny, przez które osoba pozostaje z nimi w relacji. Wolność komunikuje człowieka z rzeczywistością, otwiera drogę ku osobowej doskonałości. Człowiek jest ograniczoną wol-

<sup>5</sup> P. Tillich: *The Idea and Ideal of Personality*. In: *The Protestant Era*. Chicago 1948, s. 172–173; Tenże: *Systematic Theology...*, s. 116.

<sup>6</sup> Por. D. Bonhoeffer: *Wybór pism*. Warszawa 1970, szczególnie fragmenty poświęcone etyce, s. 136–227.

<sup>7</sup> P. Tillich: *Systematic Theology...*, s. 183.

<sup>8</sup> Tamże, s. 184.

nością, wolnością w sensie zdolności do samodeterminacji w wyniku decyzji podejmowanych w centrum ludzkiego bytu. Człowiek musi dokonywać wyborów, ponieważ możliwość i konieczność wybierania wiąże się z jego naturą.

Tillich twierdził, że dzięki wolności osoba jako potencjalna może zaktualizować swój byt osobowy. „W każdym akcie egzystencjalnej samorealizacji wolność i predestynacja są tym samym.”<sup>9</sup> Wolność oznacza sytuację, w której człowiek bierze za siebie odpowiedzialność, może wysiłkiem mocy w sobie potwierdzić swą tożsamość albo ją zdekomponować<sup>10</sup>. Predestynacja, o której wiele się mówiło w tradycji chrześcijańskiej i która miała określać ludzką egzystencję, jest także częścią predestynacji Boskiej. Bóg jest wolny, ale wolny w absolutnej i nieuwarunkowanej identyczności ze swoją predestynacją, jest swoim przeznaczeniem<sup>11</sup>. Człowiek każdym aktem moralnej samoafirmacji przyczynia się do wypełnienia swego przeznaczenia, czyli do realizacji tego, czym jest potencjalnie, a co winien zaktualizować. Kiedy osoba ludzka przeciwstawia się predestynacji, zaprzecza swej tożsamości i samowolnie wybiera destrukcję swojej osobowości.

Tillich przyjmuje luterzańską koncepcję *servum arbitrium* i tłumaczy ją jako zdolność człowieka do kształtowania siebie. W przekonaniu Lutra ludzka wola nie jest wolna, ale zobowiązana wewnętrzną koniecznością, zobligowaną w ten sposób do dobrego lub złego działania. Za św. Pawłem Luter twierdzi, że człowiek ma podwójną naturę duchową i materialną, wolność każdej z tych natur jest nieco inna. Człowiek wewnętrzny, duchowy jest panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym, natomiast człowiek materialny jest sługą wszystkich rzeczy, wszystkim podległy. Wola człowieka ziemskiego jest *servum arbitrium*, ponieważ jest on niewolnikiem własnej materialności skażonej grzechem pierworodnym, której skutki Luter wiąże przede wszystkim z pożądlivością zmysłową i pychą. Wola ludzka jest organem innej woli, boskiej lub diabelskiej, tej, która mu przynosi wewnętrzny porządek, lub tej, która niesie z sobą dezintegrację osoby. Moralne zło jest tą sytuacją, która rozrywa więzi łączące człowieka z Bogiem i oddaje w diabelską niewolę, czyli niewolę tego, co przynosi wewnętrzny nieporządek i zgubę<sup>12</sup>. Dla Lutra właściwie rozumiana wolność to wolność duchowa od zniewolenia złem, wolność, by dobrze czynić i spełniać bez przymusu prawa tego, czego żąda prawo duchowe, nakazane przez Boga<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 78.

<sup>10</sup> Por. J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 135 i nn.

<sup>11</sup> Por. P. Tillich: *Destiny or Free Will*. In: *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue* D. MacKenzie. New York 1965, s. 18 i nn.

<sup>12</sup> Por. M. Luter: *O niewolnej woli*. Warszawa 1979, s. 185 i nn.; por. W. Niemczyk: *Wstęp*. W: M. Luter: *O niewolnej woli...*, s. 31—39.

<sup>13</sup> Por. M. Luter: *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian*. W: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*. Warszawa 1992, s. 66.

W ujęciu Bonhoeffera i Tillicha wolność ma wymiar niezależności od moralnego zła, przemijania w nicość, wewnętrznego chaosu, alienacji i depersonalizacji wynikających z niesprawiedliwych stosunków społecznych. Pierwotny akt wolności jest wyborem sposobu życia, przyjęcia wolności albo jej odrzucenia, nawet za cenę utraty wolności. Wymownym tego przykładem jest postać Bonhoeffera, który został uwięziony przez władze faszystowskie za przekonania i działalność w imię pokrzywdzonych. Inną konsekwencją wyboru wolności może być cierpienie fizyczne lub duchowe, a także poczucie winy i wstydu. W najgłębszym swoim wymiarze wolność jest przeżyciem mocy, zdolnością tworzenia siebie i obroną swojego człowieczeństwa przed słabością, wygodnictwem, przekonaniem, że to nie moja sprawa.

Uzależniona od Boga wola człowieka duchowego jest *liberum arbitrium*, jest wolna wolnością wynikającą z jego mocy. Tillich uważa Luterzańską zasadę „niewolnej woli” (*bondage of the will*) za prawdę natury ontologicznej i antropologicznej, która nie tyle wskazuje na zniewolenie ludzkiej osoby przez Wolę Bożą, ale dotyczy oddzielenia od źródła mocy bytu (Boga), której sami nie możemy przezwyciężyć. W człowieku łączą się dwie zasady: „zasada ciemności”, kiedy człowiek wybiera niezależność od Mocy bytu, a zależność od świata rzeczy skończonych, i „zasada światła”, zgodnie z którą Moc bytu jest podmiotowym warunkiem ludzkiej wolności i sposobem na odkrycie własnego człowieczeństwa. Afirmując w sobie moc światła, człowiek jednocześnie zaprzecza w sobie mocy ciemności.

Odwołując się do XX-wiecznej filozofii niemieckiej, Tillich rozwija zagadnienie wolności, łączy chrześcijańskie jej rozumienie z koncepcją wolności transcendentalnej, wypracowaną przez Husserla i Heideggera. Według nich wolność jest zdolnością do projektowania ogólnych sensów dotyczących życia jednostki i grup społecznych. Wolność transcendentalna osoby jest zdolnością odkrywania samej siebie przez konfrontację z tym, co ją ogranicza: rzeczą, inną osobą. Tak rozumiana wolność jest bardziej podstawowa od wolności wyboru, dotyczy odkrywanego przez podmiot fundamentalnego sensu rzeczywistości. W takiej koncepcji u samych źródeł wolności występuje idea mocy, doświadczenia trwogi, rezygnacji z aktywności, zanurzenia w kulturę. Absolut jest wtedy warunkiem możliwości rozumienia siebie, rozumnego działania, określenia siebie na podstawie doświadczenia własnej skończoności. Szczególnie ważne jest przesunięcie uwagi filozoficznej z rzeczywistości na możliwość, która niczego przed bytem osobowym nie zamyka, wręcz jest warunkiem możliwości wolnego wyboru<sup>14</sup>.

Bóg jako Nieuwarunkowany jest dla życia osobowego człowieka możliwością realizacji ludzkiego „ja”, przy czym jest to możliwość, która uwzględnia

<sup>14</sup> Por. K. Tarnowski: „*Wolność transcendentalna*” a wolność boska. W: *Człowiek i transcendencja*. Kraków 1995, s. 177–194; por. W. Luijpen: *Fenomenologia wolności*. W: *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972, s. 328–376.



konkretną egzystencję odpowiadającą na Boskie wezwanie do wolności. Zadaniem ludzkiej świadomości moralnej jest dokonanie rozpoznania możliwości, jaka kryje się w obszarze Boskiej wolności. Normy powszechne nie są człowiekowi narzucone z zewnątrz jako obca mu reguła, ale są skutkiem refleksji nad osobową esencją. Wolność Boga warunkuje wolność człowieka, indywidualna osobowa realizacja dokonuje się w dialogu między wolnością Boską i wolnością ludzką.

## Moralność nieuwarunkowana

Paul Tillich, aby wyjść poza ciasny schemat opozycji między relatywizmem moralnym, w którym nie obowiązują żadne obiektywne normy moralne, a pryncypializmem, który zakłada konieczność przestrzegania sformułowanych przez autorytety norm moralnych, przyjmuje koncepcję moralności nieuwarunkowanej. Konsekwentnie krytykował wszelkie autorytety religijne i państwowe, które przypisują sobie prawo do formułowania nakazów moralnych, odrzuca też skrajną postać relatywizmu moralnego, jaką zaproponował nieco później inny protestancki myśliciel J. Fletcher.

Według Tillicha moralność autentyczna jest moralnością nieuwarunkowaną. Podstawowy nakaz moralny nie pochodzi z zewnątrz, od nakazodawczego autorytetu, ale wynika z tego, co nieuwarunkowane. Wyczytywany w naszej naturze nakaz zmusza nas do zmiany postawy czy sposobu zachowania, sugeruje nam, kim powinniśmy być, a nie jesteśmy. „Nakaz moralny jest nieuwarunkowany, gdy my sami nakazujemy sobie, moralność jest samoafirmacją mocy bytu, w której uczestniczymy.”<sup>15</sup> W formule imperatywu moralnego decyduje odpowiednie odczytanie przez sumienie nakazu płynącego z Bytu Nieuwarunkowanego, w którym ludzka natura uczestniczy. Zapożyczonemu od Kanta terminowi „imperatyw” Tillich nadaje specyficzne dla swojej koncepcji znaczenie. Imperatyw moralny jest doświadczaniem specyficznym dla człowieka jako człowieka, doświadczaniem czegoś nieuwarunkowanego. Jest wewnętrznym nakazem zaktualizowania mocy bytu, która dana jest nam potencjalnie. Działanie mocy bytu w sposób źródłowy zobowiązuje człowieka do czynienia moralnego dobra. „U podstaw zrozumienia tego, czym jest imperatyw moralny, jest świadomość tego, czym jesteśmy, to znaczy czym powinniśmy być, wobec tego, czym jesteśmy aktualnie, z racji oddzielenia od źródła bytu.”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> P. Tillich: *Moralisms and Morality: Theonomous Ethics*. In: *Theology of Culture*. New York 1964, s. 136.

<sup>16</sup> Por. Tenże: *Morality and Beyond*. London 1964, s. 20.

Autentycznie nieuwarunkowany imperatyw moralny nie może mieć żadnego skończonego pośrednika (autorytet świecki czy autorytet religijny).

Każdy moralny akt oparty na nieuwarunkowanym imperatywie zawiera element ryzyka. Jest nim pokusa, żeby człowiek swe moralne działanie uzależnił od nakazów autorytetu religijnego czy *quasi-religijnego*. Dzięki temu uwolni się od niepewności, zyskując instytucjonalne kryterium moralne, które pozwoliłoby człowiekowi odróżnić dobro od zła. „Każdy moralny akt zakłada ryzyko, ludzka sytuacja w sobie jest sytuacją ryzyka, prawdziwa moralność jest moralnością ryzyka.”<sup>17</sup> Podjęcie ryzyka wymaga od nas mężnej postawy, wyjścia ze stanu niewinności (słabości, bezradności, lenistwa), nawet za cenę popełnianych błędów. Etyczne autorytety osłabiają sytuację moralnego ryzyka, prowokują do zachowań automatycznych, dających pozorne poczucie bezpieczeństwa.

Moralny akt każdorazowo wiąże się z sytuacją niepewności i ryzyka. Prawdziwa moralność opiera się na męstwie bycia, jest dynamiczną samoafirmacją bytu ludzkiego przeciwko lękowi egzystencjalnemu, czyli groźbie śmierci, winy, zwątpienia w siebie. Każdy skończony byt ludzki jest wolny i może sam stanowić o sobie, ale jako egzystujący jest narażony na konfrontację z moralną niepewnością i rozdartym sumieniem. Sumienie wewnętrznie skłócone jest objawem normalnie działającego sumienia. „Moralność żyje w niepewności ryzyka i męstwa.”<sup>18</sup> Osoba ludzka jest autonomiczna w swoim wyborze wtedy, gdy otwiera się na obecność tego, co nieuwarunkowane, i tworczy realizuje obiektywne zasady prawdy, dobra, miłości, sprawiedliwości, porządku. Wtedy działająca moc bytu jest zobowiązaniem moralnym nieprzymuszającym z zewnątrz, ale obligującym od wewnątrz do właściwego postępowania. Heteronomiczne jest usiłowanie stłumienia wolności, zagłuszenie głosu sumienia wskutek przyjęcia określonej autorytarnej pewności.

Etyka Bonhoeffera jest etyką odpowiedzialności, czyli świadomego i dobrowolnego wprowadzania tego, co ostateczne, w to, co skończone. Człowiek realizuje własną wolność, kiedy wchodzi w relacje z Bogiem i ludźmi. Więż ta ma postać zstępowania i zgodności z rzeczywistością świecką. Wolność jest z jednej strony wynikiem samoobserwacji (refleksji) i postępowania, a z drugiej ryzyka podejmowania konkretnej decyzji. To zstępowanie oznacza, że ciągle nie jesteśmy tym, kim powinniśmy być, i stale brakuje nam czegoś do realizacji naszego osobowego „ja”. Człowiek powinien podejmować takie ryzyko nawet wtedy, gdy skutek czynu będzie odbiegał od zamiarów. To ryzyko jest miarą naszego człowieczeństwa i zrealizowanej wolności. Poczucie winy czy niezamierzony przez nas zły skutek może być niwelowany

<sup>17</sup> Tenże: *Moralisms and Morality: Theonomous Ethics...*, s. 141; por. Tenże: *Morality and Beyond...*, s. 23.

<sup>18</sup> Tamże, s. 142.

nadzieją na Boskie przebaczenie<sup>19</sup>. Odpowiedzialność, którą podejmujemy za dokonywane wybory, ma zawsze charakter dobrowolny. Więź z tym, co ostateczne, tworzy miejsce dla odpowiedzialności człowieka za to, co skończone (świeckie).

Wprowadzenie rzeczywistości ostatecznej w przedostateczną (ziemską) dokonuje się nawet za cenę heroizmu moralnego. Obowiązkowi etycznego osądu nie podlegają tylko następstwa ludzkich działań w chwili obecnej, ale także konsekwencje tych działań w przyszłości. Dopiero z odpowiedniej czasowej perspektywy będzie można właściwie ocenić nasze postępowanie. „Do odpowiedzialnego działania w historii należy w sposób istotny niewiedza o tym, czy w ostatecznym rozrachunku jesteśmy dobrzy, czy też źli, więc tym samym należy zdać się na łaskę Bożą.”<sup>20</sup> Mówiąc o tym, Bonhoeffer nawiązuje do swojego politycznego zaangażowania w walce z nazizmem w latach 30. i 40. XX wieku, kiedy większa część chrześcijan w Niemczech (podobnie jak społeczeństwa niemieckiego) opowiedziała się za Kościołem „czystym rasowo” (tzw. paragraf aryjski w Kościele protestanckim), a tym samym należało przeciwstawić się większości.

Dla Tillicha i Bonhoeffera realizowana przez człowieka wolność odsłania się w pytaniu o rzeczywistość ostateczną. Człowiek szuka drogi do realizacji swego osobowego „ja”. Takie poszukiwanie nie zaprzecza ludzkiej wolności, ale zakłada ją jako podmiotową własność naszego bytu<sup>21</sup>. Wolność dla osoby ludzkiej jest czymś nieuniknionym, przy tym nie jest obojętne, jaką decyzję podejmujemy. Trwając w postawie bycia wolnym, dostrzegamy skierowane do nas bezwarunkowe żądanie uchwytowania tego, co ostateczne. Charakter powinności moralnej polega na urealnianiu norm ostatecznych (nieuwarunkowanych)<sup>22</sup>. Życie człowieka wrażliwego moralnie jest byciem na pograniczu rzeczywistości przedostatecznej i ostatecznej. Nie polega na kompromisie ze światem ani radykalnym odrzuceniu świata, jedynie na rozpoznaniu nakazu ufundowanego w ontologicznej strukturze bytu i zrealizowaniu go w tym, co skończone.

---

<sup>19</sup> Por. Ch. Frey: *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*. Kraków 1991, s. 177 i nn.

<sup>20</sup> D. Bonhoeffer: *Wybór pism...*, s. 195.

<sup>21</sup> Por. P. Tillich: *Systematic Theology*. T. 2..., s. 79.

<sup>22</sup> Por. Tenże: *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*. „Znak” 1992, nr 446 (7), s. 43–46.